

## ATRIUM

**Studi Metafisici ed Umanistici**  
Rivista trimestrale – Solstizio d'Estate

Lavarone (TN), Anno XVIII (2016)  
– Numero 2 –

Direttore responsabile: **Giulio Maganzini**  
Direttore editoriale: **Nuccio D'Anna**

### Comitato scientifico:

**Davide Arecco**, ricerc. e docente di Storia della comunicazione scient. Univ. di Genova – **Claudio Bonvecchio**, ordinario di filosofia delle Scienze Sociali Univ. di Varese – **M. Roberta Cappellini**, Pres. Centro Interculturale R. Panikkar – **Massimo Centini**, antropologo – **Renato Del Ponte**, saggista – **Paolo Galiano**, socio fond. Istituto Romano per la Ricerca Interdisciplinare – **Giuseppe Gorlani**, grafico, saggista e poeta – **Alfried Lehner**, poeta-scrittore-grecista – **Mirco Manuguerra**, pres. Soc. Lunigianese di Studi Danteschi –

Registrazione Tribunale di Trento n. 1020  
del 25.02.1999

### Editore

Associazione culturale  
Cenacolo Pitagorico Adytum  
C.F.: 96092460227  
P. IVA: 02258220223

### Direzione e Redazione

Sede in 38046 Lavarone (TN)  
Frazione Longhi, 37

Informazioni: Tel./Fax **0464 – 780106**

## Sommario

### — Pio Filippini Ronconi

Il tema della morte nel mito e  
nella meditazione filosofica  
dell'India antica p. 5

### — Frédéric Girard

Misaki Ryōshū. Teoria e pra-  
tica nell'esoterismo Tendai p. 15

### — Jole D'Anna

L'esperienza del "calore misti-  
co" in Richard Rolle p. 51

### — Demetrio Giordani

"Chi conosce se stesso conosce  
il suo Signore". Una lettera di  
Šayḥ Aḥmad Sirhindī sull'es-  
sere contingente e la sua  
origine p. 63

### — Paola D'Aiello

Una riflessione sulle Wāridāt  
wa Ṭaqdīsāt di Sohravardī  
tra neoplatonismo e zoroa-  
strismo p. 73

### — Maurizio Barracano

Metalli e pianeti nell'alchimia  
(una mistica operativa?) p. 83

### — Nuccio D'Anna

La "Stanza delle Metamorfosi"  
nella Villa del Petrarca ad  
Arquà p. 106

### — M.Roberta Cappellini

Panikkar e Melkitsedek.  
Un'interpretazione p. 132

### — Giovanni Sessa

Demogorgone o dell'Origine.  
Note su un dio sconosciuto  
e le sue implicazioni p. 151

### — Recensioni p. 166

**"Chi conosce se stesso conosce il suo Signore".  
Una lettera di Šayḥ Aḥmad Sirhindī sull'essere  
contingente e la sua origine**

di Demetrio Giordani

I tre volumi delle lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī (1564-1624) sono uno dei testi fondamentali del sufismo come il *Maḥnawī* di Ġalāluddīn Rūmī, o i *Fuṣūṣ al-Ḥikam* di Ibn ‘Arabī. Il grande sufi indiano illustrò le sue dottrine attraverso lo scambio epistolare, secondo una pratica sperimentata da molti maestri indiani. In alcuni casi queste lettere contenevano brevi suggerimenti, oppure semplici esortazioni sui doveri religiosi; altre erano brevi manuali di pratiche contemplative per giovani discepoli, semplici *darwīsh*, funzionari, donne devote, attinenti al grado di comprensione e agli argomenti familiari dei destinatari. Alcune di queste lettere, specialmente quelle spedite ai figli e ai suoi vicari (*ḥulafāʾ*), erano veri e propri trattati di scienze tradizionali. Come è stato fatto notare da qualcuno<sup>1</sup>, l'insegnamento iniziatico profondo che l'Imām Sirhindī impartiva ai suoi discepoli scelti, era rivolto a uomini particolari (*ḥawāṣṣ*), sapienti del suo livello che condividevano lo stesso *background*, che vivevano nell'India del diciassettesimo secolo e componevano l'*élite* spirituale più autentica. La differenza tra il grado di consapevolezza di membri di tale *élite*, che è il risultato finale di decenni di pratiche contemplative, e quella di uno studioso con una normale formazione accademica, non può essere colmata solo con la buona volontà e con l'aiuto di un buon vocabolario. Sebbene la materia di molti scritti di Sirhindī riguardi gli argomenti celebri della tradizione del *taṣawwuf*, in un linguaggio accessibile e ormai noto, le vastità di certe visioni e l'elevatezza di certe *maʿārif* e *mukāṣafāt* sono irraggiungibili per

---

<sup>1</sup> A. Buehler, "Translation Issues in Ahmad Sirhindi's Collected Letters: Why Sari'ah is a lot more than just Islamic Law" in: *Faith and Practice in South-Asian Sufism*, Oriente Moderno, Anno XCII, 2-2012, edited by Demetrio Giordani.

uomini legati alla forma mentis moderna; in molti casi bisogna ammettere umilmente l'incapacità a comprendere e rinunciare a cogliere quel che c'è oltre il velo dell'espressione letterale.

Anche se le lettere di Sirhindī erano in genere indirizzate ad una sola persona esse furono lette e discusse nei circoli *muğaddidī* da sufi esperti e dotti maestri da cui è nata una scuola iniziatica e sapienziale che si è tramandata ininterrottamente fino ad oggi. Le *Maktūbāt* furono scritte originalmente in persiano e arabo, la traduzione in tutte le lingue dell'Islām ha favorito la loro diffusione nel mondo arabo e in quello turcofono, nel Subcontinente indiano, in Asia centrale e in Indonesia. In Occidente possiamo leggere le antologie di 'Abd al-Haqq Ansari<sup>2</sup> e quella più recente di Arthur Buehler<sup>3</sup>, oltre ad alcuni studi critici di buon livello<sup>4</sup>. Questo breve studio è un contributo alla conoscenza dell'opera del maestro indiano.

### PREMESSE STORICHE

Šayḥ Aḥmad Sirhindī (1564-1624) nacque e morì a Sirhind, località del Panjab a metà strada tra Delhi e Lahore. Fu un *muğtahid* appartenente alla scuola di diritto hanafita, teologo maturidita e sufi dell'ordine dei Naqšbandiyya. Di lui si parla in India e altrove come del "Rinnovatore del Secondo Millennio dell'Islam" (*muğaddid-i alf-i t̤ānī*); la sua fama è dovuta soprattutto all'impatto che ebbero le sue dottrine nell'ambiente religioso dell'India del XVII secolo e alla forte influenza che la sua personalità esercitò alla corte dell'imperatore moghul Jahāngīr (1601-1627). La sua critica fu soprattutto un richiamo all'ortodossia rivolto sia al-

---

<sup>2</sup> Muhammad Abdul-Haqq Ansari, *Sufism and Shari'ah. A Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Effort to reform Sufism*, The Islamic Foundation, Leicester 1986.

<sup>3</sup> Arthur F. Buehler, *Revealed Grace. The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindī (1564-1624)*. Fons Vitae, Louisville 2007.

<sup>4</sup> Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His Thoughts and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. McGill Queen University Press, London 1971. J.G.J. Ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic*, Brill, Leiden 1992.

l'ambiente intellettuale della corte imperiale, sia ad alcune correnti del Sufismo indiano, per lo più seguaci di alcune interpretazioni della dottrina metafisica di Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, nota come "Monismo Ontologico" o "Unicità dell'Essere" (*waḥdat al-wuḡūd*), a cui egli oppose il punto di vista espresso nella dottrina del "Monismo Fenomenologico" o "Unicità della Visione" (*waḥdat al-ṣuhūd*). L'ordine sufi che deriverà da lui, e che estenderà il proprio ascendente nel Subcontinente indiano, in Asia centrale e poi nel mondo ottomano, verrà chiamato Naqšbandiyya-muḡaddidiyya.

Storicamente il primo periodo della storia della Naqšbandiyya coincide con la tradizione dei *ḥwāḡḡān*, "gli antichi maestri", una corrente spirituale diffusa largamente nell'Asia centrale durante l'epoca del dominio dei mongoli Čaḡatay (dal XIII, fino a metà del XIV secolo) e che comprendeva vari gruppi impegnati in diversi tipi di pratiche rituali. In questa tradizione è fondamentale la figura di 'Abd al-Ḥālīq Ḡuḡdawānī (m. 1179 o 1220), originario di Ḡuḡdawān nei pressi di Buḡāra; a lui infatti viene attribuita l'introduzione di una forma di *ḡikr* silenzioso e l'istituzione di otto principi che costituiranno in seguito le pratiche fondamentali dell'ordine *naqšbandī*.

L'evento costitutivo della Naqšbandiyya fu senz'altro l'adozione da parte di Bahā'uddīn Naqšband (m. 1389) della pratica del *ḡikr* silenzioso, le cui istruzioni gli furono comunicate durante un incontro con la realtà spirituale (*rūḥaniyya*) di 'Abd al-Ḥālīq Ḡuḡdawānī. Oltre a questo Bahā'uddīn accettò e confermò gli otto principi della tradizione dei *ḥwāḡḡān* a cui ne aggiunse altri tre, che hanno un diretto riferimento alla pratica del *ḡikr* silenzioso: la "concentrazione sul cuore" (*wuqūf-i qalbī*), la "consapevolezza del tempo" (*wuqūf-i zamānī*) e "l'attenzione al numero" (*wuqūf-i 'adadī*) delle recitazioni, da effettuare con la ritenzione del respiro.

I principali discepoli di *ḥwāḡḡa* Bahā'uddīn favorirono la diffusione della Naqšbandiyya al di fuori della città di Buḡāra, in Uzbekistan e in Afghanistan. Fu durante il periodo timuride, sotto la direzione di *ḥwāḡḡa* 'Ubaydullāh Ahrār (m. 1490), che la Naqšbandiyya divenne, in Transoxiana e nelle regioni limitrofe,

un'organizzazione ramificata, un solido sistema clientelare intorno al quale si costituirono attività commerciali e agricole, e che raccolse il favore di sultani, anche dopo l'indebolimento della dinastia timuride e l'avvento, agli inizi del XVI secolo, degli uzbecchi shaybanidī.

La Naqšbandiyya entrò poi in India al seguito dei Moghul. Bābur, il fondatore dell'impero, il nipote del sultano timuride Abū Sa'īd, conquistò i territori del Sultanato di Delhi e nel 1526 stabilì ad Agra la sua capitale. A Delhi, nel 1599, Ḥwāḡa Bāqī-biLlāh (m. 1603), uno dei principali discendenti spirituali di 'Ubaydullāh Ahrār, fondò la prima *ḥānqāh* dell'ordine. Tra i suoi discepoli la figura di Aḥmad Sirhindī (1564-1624) fu senz'altro dominante, non solo per l'importante riforma delle dottrine dell'ordine, ma soprattutto per il nuovo corso intellettuale che le sue lettere (*maktūbāt*) hanno determinato all'interno della storia del Sufismo. Non è casuale che il titolo onorifico attribuitogli sia quello di "rinnovatore del secondo millennio" (*muḡaddid-i alf-i t̤ānī*), poiché la sua opera si colloca nel periodo in cui l'Islām stava entrando nei secondi mille anni della sua storia.

Sirhindī designò come successore il terzogenito Ḥwāḡa Muḥammad Ma'sūm (m. 1668); lui, e poi suo figlio Šayḥ Šayfuddīn (m. 1685) continuarono a diffondere le dottrine del *muḡaddid* in India e altrove, riscuotendo il favore dell'imperatore Awrangzeb 'Ālamgīr (1658-1707). Fu al di fuori dell'India che la spinta degli insegnamenti e delle dottrine di Aḥmad Sirhindī ebbe maggiore effetto. L'azione dei suoi luogotenenti si diresse verso i khanati dell'Asia centrale, e verso le città sante dell'Arabia, dove però alcune delle sue dottrine furono presto al centro di numerose controversie.

Quando i Sikh invasero il Punjab durante la prima metà del XVIII secolo, il centro dell'ordine *naqšbandī-muḡaddidī* si trasferì nella città vecchia di Delhi, dove sotto la guida di Mīrzā Maḡhar Ġān-i Ġānān (m. 1781) continuò ad esercitare la propria influenza su varie regioni dell'India e in Afghanistan, attraverso una fitta rete di luogotenenti. Figlio di un alto dignitario della corte moghul appartenente all'aristocrazia turanica, Maḡhar Ġān rinunciò a tutti i

privilegi del suo rango per seguire gli insegnamenti di Nūr Muḥammad Badayūnī, terzo erede spirituale di Sirhindī, il ventiseiesimo della catena iniziatica *naqṣbandī*. Maḥzar Ġān fu un poeta rinomato, conferì un nuovo stile alla lingua urdu, ma fu soprattutto una guida spirituale e formò centinaia di discepoli durante un periodo storico molto contrastato. Morì ucciso da un colpo di pistola sparato da uno sciita fanatico, dopo che negli ultimi anni della sua vita aveva a lungo invocato il martirio.

La sua vita esemplare viene narrata in due principali biografie ad opera dei suoi eredi; le sue lettere testimoniano l'elevato grado di istruzione che impartiva anche attraverso la corrispondenza privata. Di queste forse la più nota è la quattordicesima che nella biografia di Šāh Ġulām 'Ālī<sup>5</sup> compare con il titolo: "Sulla chiara definizione dei rituali e delle dottrine degli hindu", scritta in risposta ad uno dei suoi discepoli che gli chiedeva se la religione degli hindu fosse da considerarsi come quella degli idolatri (*mušrikūn*) dell'Arabia preislamica, oppure avesse un'origine divina. Maḥzar Ġān rispose che bisognava considerare gli hindu come facenti parte della Gente del Libro (*ahl al-kitāb*), e quindi non come degli idolatri, poiché, all'epoca della genesi della specie umana, i loro maestri avevano ricevuto la rivelazione di un libro, chiamato *bīd* (Veda), da parte di un angelo.

«La verità profonda (*ḥaqīqat*) dell'adorazione degli idoli degli indù è questa: vi sono alcuni angeli che per ordine divino hanno facoltà di governare il mondo della generazione e della corruzione (*ālam-i kawn va fasād*), o degli spiriti perfetti che, dopo aver abbandonato i loro corpi, continuano a esercitare la loro influenza su questo piano dell'essere; o esseri viventi che, secondo le loro convinzioni, hanno vita eterna, proprio come *Ḥaḥrat-i Ḥiḍr*. (...) Il significato di tale pratica non ha nulla a che fare con la credenza dei miscredenti arabi, i quali dicevano che gli idoli erano potenti ed efficienti di per sé, e non gli strumenti dell'agire divino. (...) Il costume indù di prosternarsi dinanzi a queste immagini è una forma di saluto, che non va inteso come un'adorazione, poiché essi sono soliti pro-

---

<sup>5</sup> *Ḥaḥrat Šāh Ġulām 'Ālī, Maqāmāt-i Maḥzariyya*, Istanbul 1993.

sternarsi in segno di saluto di fronte alla madre, al padre, alla guida spirituale e al maestro (...)»<sup>6</sup>.

### LE REALTÀ DEGLI ESSERI CONTINGENTI (*ḥaqā'iq-i mumkināt*)

La lettera numero nove inserita nella biografia di Maḥzar Ġān-i Ġānān ruota intorno ad un argomento peculiare della metafisica sirhindiana, ed è la risposta ad un discepolo che chiedeva spiegazioni sulla seguente frase, attribuita ad un grande maestro (*bozorgī*):

«Finché il sufi non vede se stesso peggiore di un miscredente occidentale, è peggiore di un miscredente occidentale» (*ṣūfī tā ḥod rā āz kāfir-i farang badtar nah bīnad āz kāfir-i farang badtar ast*)<sup>7</sup>.

Il discepolo stupito chiedeva spiegazioni sul senso di questa frase, poiché a rigor di logica le virtù di un credente, se è per giunta un sufi, non potevano essere peggiori dei vizi di un miscredente europeo (*kāfir-i farang*). La frase in questione appare in una delle lettere di Šayḥ Aḥmad Sirhindī<sup>8</sup>, e la risposta di Maḥzar Ġān a tale domanda non poteva essere che coerente con gli insegnamenti del grande maestro indiano. L'errore, spiega nella sua risposta Maḥzar Ġān, non sta nel giudizio sulle virtù del mussulmano o sui vizi dell'europeo, riguarda invece la convinzione, presente anche nel credente più devoto, che pregi, virtù, buone qualità e quant'altro, siano suoi propri, e gli appartengono di diritto come frutto di un'azione personale.

Secondo la metafisica di Aḥmad Sirhindī, qui fedelmente ripresa da Maḥzar Ġān, le realtà degli esseri contingenti (*ḥaqā'iq-i mumkināt*) sono composte da non-essere (*'adam-i dātī*), che è la

---

<sup>6</sup> Ivi pp. 138-139. La traduzione italiana della lettera è in Demetrio Giordani, *La vita perfetta di Mirzā Maḥzar Jān-i Jānān (1699-1781)*. Prefazione di Alberto Ventura, Milano, Mimesis 2010, pp. 145-148.

<sup>7</sup> Šāh Ḡulām 'Alī, *Maqāmāt-i Maḥzarīyya*, op. cit. pp. 131-132. *La vita perfetta di Mirzā Maḥzar Jān-i Jānān*, op. cit. pp. 141-143.

<sup>8</sup> Šayḥ Aḥmad Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, Karachi-Istanbul 1977, I, 261, vol. I, p. 455.

fonte di ogni imperfezione e di ogni male, e dalle ombre o riflessi degli Attributi essenziali (*zīlāl-i šifāt-i ḥaqīqiya*) che sono l'origine di ogni bene e di ogni bellezza. Essendo poste di fronte ai Nomi e agli Attributi, tali realtà contingenti trovano stabilità e continuità (*ḥubūt*), poiché sono come specchi riflettenti che accolgono le ombre dei riflessi dei Nomi e degli Attributi. In questo modo gli esseri contingenti sono composti di non-essere e d'essere, e in questo modo ricevono le impronte del bene e del male: dal lato della loro non-esistenza essenziale acquisiscono il male, e dal lato dell'essere ombra e riflesso del divino, il bene.

Così prosegue Maḏhar Ġān nella sua risposta:

«Non è un segreto che nel mondo sensibile, se qualcuno guarda in uno specchio che riflette le luci del sole, la prima cosa che vede sono proprio le luci, non lo specchio, perché lo specchio è celato e nascosto dal loro fulgore; ma se per caso questi guardasse lo specchio in sé, per prima cosa vedrebbe proprio il suo piano riflettente e non le luci, perché lo sguardo non si fisserà su ciò che in esso appare. Dunque quando lo sguardo del sufi si posa sull'immagine di cose nobili e meno nobili, vede il lato di quei luoghi epifanici (*maḏāhir*) in cui si è manifestato l'Essere, che è l'origine del bene; ma non appena egli guarda in se stesso, il suo sguardo cadrà sul lato del non-essere, che è la sua propria essenza e l'origine del male, e vedrà se stesso del tutto privo di bene e di perfezione. Così, non trovando in sé il bene e la perfezione presi a prestito e acquisiti dal lato dell'essere, necessariamente comprenderà di essere peggiore di un miscredente occidentale e di altre cose miserabili»<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Šāh Ġulām 'Alī, *Maqāmāt-i Maḏhariyya*, op. cit. p. 132. Tutto ciò è espresso da Šayḥ Aḥmad Sirhindī in una delle sue lettere: «Secondo la conoscenza dell'umile scrivente, le realtà degli esseri contingenti (*ḥaqā'iq-i mumkināt*), come già è stato spiegato in altre lettere, sono costituite da dei non-esseri (*'adamāt*), l'origine d'ogni male e imperfezione, sui quali sono andate a riflettersi le forme ideali (*suwar-i 'ilmiyya*) dei Nomi e degli Attributi divini, che vengono così a manifestarsi in questi non-esseri. Il succo del discorso è che i non-esseri equivalgono alla materia universale (*ḥayūlā*), mentre i riflessi (*'ukūs*) che si riverberano su di loro equivalgono alle forme che dimorano in quella materia. I non-esseri si particolarizzano (*taṣaḥḥus*) e si differenziano (*tamayyuz*) grazie alla manifestazione di quei riflessi, e di converso questi riflessi sussistono (*qiyām*) in quei non-esseri così



L'Essere e tutti gli altri attributi che si possono trovare nella creazione, come ad es. vita, conoscenza, capacità, volontà ecc. sono ombre, copie dell'Essere di Dio e della Sua Vita, della Sua Conoscenza e della Sua Volontà. Perciò il termine *Essere* può essere applicato alla Creazione solo in senso metaforico. L'essenza della creazione è costituita da una combinazione di Essere (*wuġūd*) e non-essere (*'adam*), e poiché una cosa può solamente manifestarsi nel suo opposto, l'Essere può solo manifestarsi nel non-essere. Per questo Iddio nella Sua onnipotenza ha assegnato a ciascuno dei Suoi Nomi e Attributi, ognuno dei quali impersona un aspetto della Sua perfezione, un posto nel non-essere, in cui questo aspetto particolare della Sua perfezione manifesta se stesso. Quindi vita, volontà, conoscenza, udito ecc. hanno tutti un posto nel non-essere, come un'ombra o una copia della Vita di Dio, della Sua Volontà, Conoscenza ecc. Una copia rappresenta un livello del tutto diverso dall'originale, che in questo caso implica che la creazione esiste al livello immaginativo; ma la creazione è illusoria non perché è il prodotto dell'immaginazione dell'uomo, ma perché ad essa è stata concessa stabilità (*ṭubūt*) e solidità (*itqān*), dall'abilità artistica (*sun'a*) di Dio. All'infuori di ciò (*dar ḥāriġ*), ovvero all'infuori dell'immaginazione, esiste solo Dio e la Sua perfezione<sup>10</sup>.

Secondo Sirhindī, c'è una stretta relazione tra la sua visione della creazione e l'esperienza dell'"estinzione" (*fanā'*). Poiché sulla via verso Dio si giunge prima o poi a sperimentare che Dio è il detentore dell'Essere mentre l'uomo non lo è, egli è solo un depositario e il *fanā'* lo mette in grado di restituire l'essere al suo legittimo proprietario. La nota sentenza: "Chi conosce se stesso conosce il

---

differenziati». Sirhindī, *Maktūbāt*, II:94, op. cit. vol. 2, p. 237.

<sup>10</sup> Vedere *Maktūbāt* III:58 vol. 2, pp. 401-404. In un esempio Sirhindī racconta che un volta un gruppo di maghi evocarono in presenza di un re un bellissimo giardino con alberi da frutta, da cui il re e il suo seguito potevano mangiare. Anche dopo che il re aveva fatto uccidere i maghi, il giardino continuò ad esistere, e Sirhindī aveva sentito dire che all'epoca i frutti del giardino venivano ancora mangiati. Rispetto a Dio la creazione è 'immaginaria', ma in considerazione della 'stabilità' che ha ricevuto da Dio, essa è reale. Ter Haar, op. cit., p. 129.

Suo Signore" (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*), significa in questo contesto che l'uomo è effettivamente consapevole di non-essere e che il bene giunge a lui unicamente da Dio<sup>11</sup>.

## TESTO

Lettera 62 vol. III. *Al figlio Ḥwāğah Muḥammad Ma'sūm. Sulla mancanza d'estinzione dell'essere, poiché l'uomo è essenzialmente non-essere ('adam-i dātī).*

«La realtà (*ḥaqīqat*) e l'essenza (*dāt*) dell'uomo sono la sua stessa anima razionale (*nafs-i nāṭiqā*) cui ogni singolo individuo allude con il termine "io", ma la cui realtà di fondo è il non-essere ('adam). Tuttavia, poiché su questo non-essere vanno a riflettersi l'Essere e le sue qualità, l'anima pensa di esistere, di essere viva, di essere cosciente e potente in modo autonomo, e presume che attributi perfetti come la vita, la scienza, ecc. derivino da se stessa e che lei sia il motivo della loro esistenza.

A causa di questa illusione, essa ha la certezza di essere perfetta e buona, e dimentica la malvagità e l'imperfezione che le sono proprie, che le derivano dal non-essere, che non è altro che male puro (*šarr-i maḥḍ*).

Ma allorché la sollecitudine divina – che sia magnificata la Sua sovranità! – si volge verso di lei e la libera dall'ignoranza com-

---

<sup>11</sup> In teologia la relazione tra Dio e la Creazione può essere realmente descritta solo usando termini che Iddio stesso usa nella Sua Rivelazione. Gli *ulamā'* tradizionali affermano che il Creato è il 'mezzo' attraverso cui è possibile conoscere il Creatore; non usano termini come 'manifestazione' o 'ombra' e neppure condannano coloro che li usano. Sirhindī è perfettamente a conoscenza che i termini 'ombra' e 'manifestazione' non sono autorizzati dalla Rivelazione, tranne in un caso: «Non guardi tu all'opera del Signore come lunga Egli stende l'ombra, e se volesse la potrebbe fare immobile?» (Corano XXV:45). Il grande maestro sufī, non può evitare di usare il termine 'ombra', perché sperimenta effettivamente la Creazione come un'ombra di Dio, perciò Sirhindī scrive in una delle sue lettere che può solo sperare che Iddio lo perdoni per aver usato questi termini. *Maktūbāt* III:89, vol. 2, p. 475.

posita e dal prestar fede all'errore, essa si rende conto che queste perfezioni provengono da un altro luogo, che queste qualità perfette non provengono da lei, né che esse esistono per causa sua; e si accorge che la sua realtà e la sua essenza sono il non-essere, che è male puro e mera imperfezione.

Se questa visione prevale nell'anima per via della generosità divina, le perfezioni vengono giustamente rese al loro Padrone ed essa restituisce per intero questo deposito a chi glielo aveva affidato, e saprà di non consistere altro che in puro non-essere e di non aver mai fiutato in sé neppure l'odore del Bene. Allora di lei non rimane né nome, né impronta, né essenza, né traccia.

Il non-essere, infatti, è un puro nulla (*lā šay*), non possiede alcuna sussistenza in nessun grado; se per ipotesi gli fosse attribuito un qualsiasi grado di sussistenza, non gli si potrebbe negare ogni genere di perfezione: la sussistenza (*ḥubūt*) è infatti la perfezione stessa, anzi la madre di tutte le perfezioni.

Da tutto ciò risulta necessariamente che raggiungere questa estinzione<sup>12</sup>, che è la più totale e perfetta, non comporta affatto una cessazione dell'essere di colui che si estingue, poiché questi non ha mai posseduto un essere di cui si possa concepire la cessazione; era solo un non-essere che si era attribuito un'esistenza illusoria. Così, quando viene a cessare quest'illusione, e termina la percezione illusoria, ciò che rimane altro non è che puro non-essere, cioè un nulla evanescente. Quindi, ciò che è indispensabile è la cessazione della percezione (*zawāl-i šuhūdī*), mentre non è affatto necessaria la cessazione dell'essere (*zawāl-i wūğūdī*).

Ma Dio – gloria a Lui! – meglio conosce le cose come sono in realtà<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Ovvero quella che deriva dalla suddetta visione che prevale. Glossa in margine al testo, p. 410.

<sup>13</sup> Sirhindī, *Maktūbāt* III:62, op. cit., vol. 3, pp. 497-499. Ringrazio Alberto Ventura per avermi inizialmente segnalato questo testo.